

## HET RESPECT VOOR DE ANDER. De plaats van de tweede persoon in Ricoeurs ethiek

*Luc Anckaert\**

De tweede grammaticale persoon, het 'jij', neemt een belangrijke doch vaak miskende plaats in binnen de ethiek. Zonder te vervallen in nodeloos hyperbolisch taalgebruik, kan men stellen dat sinds Plato de ongrijpbare alteriteit van het 'jij' systematisch werd verdrongen en uitgesloten uit de ethiek.<sup>1</sup> Afgezien van enkele zeer boeiende aanzetten (bijvoorbeeld de *caritas* in de deugdenethiek van Thomas van Aquino) moet men wachten op Feuerbach en het dialogische denken om de ik-jij relatie opnieuw een expliciete plaats te zien innemen in de ethiek. Aandacht voor de tweede persoon biedt de mogelijkheid de andere mens te zien als een 'jij', en niet uitsluitend als een ding. De tweede formulering van Kants categorische imperatief heeft hier impliciet mee te maken.

In een centrale tekst, *Le problème du fondement de la morale*, onderzoekt Ricoeur de verhouding van de drie grammaticale personen die volgens hem de ethische intentie structureren.<sup>2</sup> Hij gaat in op de vrijheid als bron van de ethiek, op de vrijheid in de tweede persoon en op de mediatie door de instituties. De drievoudige structuur van de ethische vrijheid vormt de basis voor de discussie van de plaats van de waarden, de normen, de imperatieven en de wet. Ze vormt ook de basis voor een reflectie over de relatie tussen geloof en religie. In deze bijdrage willen we de problematiek van de relatie tussen de eerste en de tweede persoon aanscherpen: welke is de oorspronkelijke verhouding van 'mij' tot de 'ander'? Hierbij verwijzen we suggestief naar de institutionele context. Uit de uiteenzetting kan blijken dat in het artikel uit 1975 reeds de gehele dynamiek van het hoofdwerk *Soi-même comme un autre* uit 1990 vervat ligt. De inzet van zijn 'kleine moraal' is een grootse tekst over de vraag 'hoe het ik samen met en voor anderen in rechtvaardige instituties kan leven.'<sup>3</sup>

Nochtans is het niet onze eerste bedoeling de besproken tekst binnen Ricoeurs ontwikkeling te situeren. We willen veeleer de vraag stellen naar een aantal vooronderstellingen. We schrijven deze bedenkingen neer in de marge van grote teksten van Rosenzweig, Levinas en Derrida.<sup>4</sup> Ook het merkwaardige maar te weinig bekende boek van Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité*, is op de achtergrond van onze reflectie aanwezig.<sup>5</sup> We schetsen met andere woorden de contouren van Ricoeurs ternair denken om te zien wat er op het spel staat.<sup>6</sup>

In tegenstelling tot het dialogische denken verbindt Ricoeur de derde grammaticale persoon niet met de objectiviteit, maar met de 'geobjectiverde'

intersubjectiviteit, het 'men'. Buber probeerde een alternatief voor het moderne subject-object denken aan te reiken door de *Ich-Du* relatie te plaatsen tegenover de *Ich-Es* relatie.<sup>7</sup> Rosenzweig verweet Buber deze splitsing en interpreteerde de ethische relatie tussen mens en wereld als de realisatie van de dialogische relatie met de alteriteit.<sup>8</sup> Levinas beschouwt het veld van de institutionele praxis als noodzakelijke en steeds falende vorm van realisatie van de ethiek. Ricoeur daarentegen begrijpt de derde persoon vanuit en binnen de subjectiviteit waardoor hij de intermenselijke relatie op een dubbele wijze kan beschouwen. Vooreerst is de andere mens als *jij* een *alter ego*; daarnaast zijn de anderen als *men* een intersubjectieve ruimte waarbinnen de humaniteit, en hiermee *in fine* de wet, verschijnt. Dit impliceert dat Ricoeur de intersubjectieve relatie begrijpt als een *Ich-Du* relatie en als een *Ich-Es* relatie. Maar de alteriteit wordt steeds begrepen vanuit de identiteit.

Dit gegeven wordt mogelijk gemaakt door zijn eigen begrip van de subjectiviteit. Ricoeur beschouwt de vrijheid als een originele zijnsbevestiging die oorspronkelijk getekend is door een dialectische dynamiek. Deze innerlijke dynamiek bestaat los van de alteriteit van de ander en wordt er niet transcendentiaal (vanuit een apriori-voorwaarde) door bepaald. Dit impliceert dat Ricoeur de intersubjectieve relatie kan inschrijven binnen de ethische intentie. In zekere zin suggereert hij *een fenomenologie van de vrijheid*. De dialogische denkers daarentegen vertrekken van een solipsistische identiteit (de identiteit die zich alleen bij het eigen bewustzijn houdt) waardoor de ethische relatie met de ander een breuk en een bekering betekent. Het is duidelijk dat de gehele discussie draait rond de problematiek van identiteit en alteriteit. Een beschouwing over Husserl kan dan ook niet ontbreken.

### 1. De eerste grammaticale persoon: het ambigue karakter van het 'ik'

Ricoeur beschrijft de eerste grammaticale persoon of het 'ik' niet als een solipsistische kern. Dit is het geval in het dialogische denken. Rosenzweig en Levinas begrijpen de mens in de eerste plaats als een scheiding, en hierdoor negatie, die zich afzet tegen de onmenselijkheid (het *il y a*). Ricoeur begrijpt het 'ik' als een positieve *conatus essendi* (zijnsverlangen) die in de overvloed van zijn werken een eigen verhouding met de natuur en de ander betekent. Deze optie is fundamenteel. De objectiviteit wordt vooreerst verbonden met de subjectiviteit. Dit is de problematiek van de attestatie. Maar evenzo kan de subjectiviteit zelf verschijnen als objectief. Dit laatste gebeurt wanneer het 'ik' betekend wordt door de ander. Deze ambiguïteit van het 'ik' als een *shifter* vormt het vertrekpunt van de hermeneutische ontplooiing van de betekenis van de ethische subjectiviteit.

### 1.1. De odyssee van de vrijheid

De 'verbuiging' in de eerste persoon van het substantief 'vrijheid' vormt de bron van de ethiek. Deze bron manifesteert of objectiveert zich in de werken. Of omgekeerd, de werken zijn een attestatie van de vrijheid. De odyssee van de vrijheid bestaat in haar verwezenlijking.

Het dialectische begrijpen van de vrijheid - dat duidelijk schatplichtig is aan het idealistische denken - brengt van meet af aan een innerlijke breuk aan in de bron van de ethiek. Hierdoor kan de ethiek onmogelijk een onmiddellijke zelfevidentie zijn. De vrijheid is enerzijds een voortijdelijke noumenale of geestelijke identiteit die zichzelf nog niet kent. Anderzijds is de vrijheid een fenomenale of zintuiglijke objectiviteit die als object ook door anderen waarneembaar zal moeten zijn. De intimiteit van de eerste persoon is pretemporeel; ze is immers noumenaal in de kantiaanse betekenis van het woord. De toe-eigening of zelfbevestiging gebeurt echter in de tijd en de ruimte. De vrijheid vindt zichzelf door zichzelf te verliezen in de beperkte structuren van tijd en ruimte. De band tussen de persoonlijke intimiteit en de objectieve verwerkelijking kunnen we uiteraard niet oorzakelijk denken. De causaliteit is enkel toepasselijk op de zintuiglijke orde. Hoe kan de vrijheid zichzelf vinden in wat ze niet heeft veroorzaakt en dat toch haar eigen verwerkelijking is? De vrijheid wordt gekenmerkt door een innerlijke inadequatie.

De innerlijke breuk slaat op het feit dat de vrijheid zichzelf en haar werken is. Dit breukmoment is verbonden met de subjectieve breuk ten opzichte van de natuur. Ricoeur omschrijft dit als de totaliteit van de gegevenheid. Zoals Fichte noemt Ricoeur de vrijheid een *sollen* of moeten. De vrijheid als plicht is de eis van het kunnen-zijn ten opzichte van de feitelijkheid. Vanuit de verwijzing naar Fichte kunnen we opmerken dat de subject-object tegenstelling duidelijk aanwezig is. De intrede van de menselijke vrijheid in de werkelijkheid betekent dat de werkelijkheid wordt gespleten in een subjectiviteit en een objectiviteit: diegene die denkt en datgene dat gedacht wordt; diegene die handelt en de attestatie van deze handeling. De splitsing wordt echter ook gerealiseerd door en in het 'ik' zelf. In deze zin is het 'ik' oorspronkelijk en pretemporeel. Nochtans kunnen we het 'ik' niet los van de objectieve werkelijkheid denken. De odyssee van de vrijheid bestaat precies in de penetratie van de natuur door de vrijheid. Hierdoor kan de vrijheid de wereld bevestigen.

De vrijheid in de eerste persoon is een *conatus essendi* of zijnsverlangen. Als dusdanig is ze volgens Ricoeur een bron van overvloed die gekenmerkt wordt door de afwezigheid van de wet en de afwezigheid van de negatie. Hoewel Ricoeur duidelijk enkele kantiaanse noties gebruikt, is hij niet geneigd tot de kantiaanse positie van de vrijheid tegenover de wet. De vrijheid wordt niet mogelijk gemaakt door de wet. Wel zullen we later argumenteren dat bij Ricoeur

de kantiaanse wet, als categorische imperatief, begrepen kan worden vanuit het respect voor de andere mens als persoon. Eerder neigt Ricoeur naar een reflexieve (cruciaal bij Fichte) visie waarbij de aanvang van de dynamiek van de ethiek bestaat in een overvloed. Deze overvloed - à la Nabert<sup>9</sup> - bestaat in de identiteit van de act om te zijn en het slagen. Het *ik ben* is een opgave of zijnsaffirmatie en tevens een breuk met de natuurlijke orde. De menselijke zijnsactiviteit, die fundamenteel een wilsactiviteit is, vormt principieel een breuk met de natuur.

Vanuit de vorige twee paragrafen kunnen we de menselijke vrijheid verder karakteriseren. Tegenover de dialogische denkers beschouwt Ricoeur de *conatus essendi* als breuk met de natuur. Deze verheffing van de vrijheid tot de ethische orde betekent dat er geen bekering van de vrijheid nodig is. Ze vormt immers het hart van de ethiek. De positieve beaming van de vrijheid in de eerste persoon impliceert dat we de vrijheid in de tweede persoon als een *alter ego* kunnen beschouwen. Dit hangt samen met de fundamenteel hermeneutische opties van Ricoeur.

### 1.2. *Het gemengde statuut van de menselijke vrijheid*

De menselijke vrijheid situeert zich op de as ik-object en de as ik-subject. Dit gegeven is een constante in Ricoeurs antropologie. In het voorwoord tot *Soi-même comme un autre (SA)* situeert Ricoeur dit afrondend synthetisch boek binnen zijn gehele denkevolutie. Het voornaamste uitgangspunt is zijn dialectiek van het *Cogito*. Het cartesische *Cogito* is een onmiddellijke evidentie (*idée claire et distincte*) dat een onverwoestbaar en onweerlegbaar principe is (de apodicticiteit) en dat met zijn eigen inhoud samenvalt (de adequatie). Het ligt aan de bron van het idealistische subjectiviteitsdenken. De drie meesters van het wantrouwen - Freud, Marx en Nietzsche - hebben aangetoond dat de centrale plaats van het *Cogito* op zijn minst problematisch is. De mens is geen heer in eigen huis. Het onbewuste, de wil tot macht en de economische infrastructuur bepalen de menselijke subjectiviteit ten gronde. Deze kritiek betekent volgens Ricoeur niet het einde van het subjectiviteitsdenken. Hoewel de meesters van het wantrouwen in hun archeologische kritiek het subject vanuit de diepte aanvallen, slagen ze er enkel in de adequatie van het subject te ondermijnen. Steeds blijft er een teleologische synthese van de subjectiviteit mogelijk. In zijn *Préface* werkt Ricoeur dit vooral uit vanuit de kritiek van Nietzsche (de zogenaamde tropologische reductie die bestaat in het aantonen van de metonymische of metaleptische structuur van het *Cogito*: het *Cogito* is niet de oorzaak van de fenomenaliteit van de wereld, maar is er zelf het resultaat van). In zijn studie over Freud *De l'interprétation* tekende Ricoeur dezelfde denkbeweging uit in gesprek met de psychoanalyse.<sup>10</sup>

De herinterpretatie van het subject, of de hermeneutiek, is na de kritiek niet op directe wijze mogelijk. In *SA* begrijpt Ricoeur deze gespletenheid tussen de noumenaliteit en de fenomenaliteit op een gelijkaardige wijze. Enerzijds verschijnt het 'ik' in de objectiviteit; anderzijds in de subjectiviteit. Het originele van Ricoeurs benadering bestaat in de uitwerking van deze ambiguïteit vanuit de Angelsaksische taal filosofie. Deze uitwerking sluit onmiddellijk aan bij de aandacht voor de grammaticale persoonsvormen.

Bij het onderzoek naar het *qui* zoals het voornaamwoord voorkomt in de vragen *qui parle?* en *qui agit?* wendt Ricoeur zich eerst tot een semantische benadering (het probleem van de uniek bepalende beschrijvingen, eigennamen en voornaamwoorden enerzijds en het probleem van 'particulier de base' anderzijds). De semantische benadering impliceert dat de persoon steeds de plaats inneemt van het logische subject en dat de persoon een ding is tussen andere dingen. De subjectiviteit is een permanent gegeven (*idem*). Hierdoor verschijnt de persoon in de semantiek als een publiek begrip. In deze zin is het statuut van het 'ik' vergelijkbaar met de objectiviteit van de geattesteerde werken.

De pragmatische benadering daarentegen bestudeert de taaldaad die indirect naar de spreker verwijst. De intersubjectieve as staat centraal. Hierdoor wordt er een reflexieve benadering mogelijk. Tegenover het referentiële karakter van de semantiek impliceert de pragmatiek de mogelijkheid van de zelfreflectie. Het zelf (*le soi*) komt hier dan ook directer ter sprake. De eerste en de tweede persoon hebben de voorrang op de derde persoon van de semantiek. Semantiek en pragmatiek verwijzen nochtans naar elkaar. De persoon als basisgegeven vraagt om de zelfaanwijzing; het interpersoonlijke spreken veronderstelt een referentieel kader. Hoe verhoudt de pragmatische relatie zich tegenover de semantische relatie?

Om deze aporie op te lossen, namelijk dat het sprekende 'ik' niet tot de wereld behoort waarin over 'hem' wordt gesproken, moet men de semantische en de pragmatische aanpak samen onder ogen nemen. De semantiek of betekenisleer duidt de mens in de derde persoon aan als een onherleidbare entiteit. De pragmatiek duidt de persoon aan als de spreker (in de eerste persoon) of de toehoorder (in de tweede persoon) met uitsluiting van de derde persoon. De semantiek veronderstelt een spreker die zichzelf als een 'ik' ziet (vergelijk met de kantiaanse problematiek van het 'ik' dat alle voorstellingen moet kunnen begeleiden). De autoreferentie kan hierdoor verschijnen als een referentie. Het 'ik' wordt in een ruimer kader geplaatst. Er gebeurt door deze synthese een objectivering van de eigen persoon waardoor de eigen persoon tenvolle gevaloriseerd wordt.

Dit kan verduidelijkt worden door een vergelijking met de kalendertijd.<sup>11</sup> In de kalendertijd wordt het eigen tijdspectief van het nu in een ruimer kader geplaatst zonder dat het nu-moment wordt vernietigd. Het 'nu' wordt een

gedateerd nu. Door deze opname in een groter geheel en aflijning tegenover de andere dagen krijgt het nu-moment zijn volle betekenis. Zo ook met de persoon. Het samenvoegen van het subject als limiet van de wereld,<sup>12</sup> en de persoon als object van de identificerende referentie, gebeurt concreet door het inschrijven van het subject als persoon in een publiek systeem, bijvoorbeeld de burgerlijke stand.

Besluitend bij deze reflectie kunnen we stellen dat het 'ik' een gemengd statuut heeft. Als drager van de taal, als autoreferentie en limiet van de wereld, is het subject een niet-ding. Toch kan het in een ruimer perspectief worden geplaatst en verschijnen als de drager van een naam, als iets waar naar toe gerefereerd kan worden. De semantiek, als de studie van het refererende spreken die de persoon ziet als een basisgegeven zoals de dingen, en de pragmatiek als de studie van de gesproken taal die de autoreferentie van de sprekende persoon impliceert, sluiten elkaar niet uit. De reflexiviteit als kenmerk van de ipseïteit en de alteriteit verschijnen hier reeds op het niveau van de *mêmeté*. Het 'ik' heeft een plaats tussen de subjectiviteit, de intersubjectiviteit en de objectiviteit.

Dit gemengde statuut van de menselijke vrijheid heeft minstens twee consequenties. Vooreerst is de identiteit afhankelijk van de attestatie in de objectiviteit van de werken. De objectiviteit is ingeschreven in de subjectiviteit. Dit werd uitgewerkt in de dialectische odyssee van de vrijheid. Ten tweede is de ander reeds aanwezig op het niveau van *mêmeté* (de pragmatische as). Tezelfdertijd is de identiteit een vorm van objectiviteit voor de ander (de semantische as). Dit paradoxale statuut leidt naar de vraag hoe Ricoeur de relatie van de vrijheid met de ander begrijpt. Intuïtief zou men verwachten dat Husserl hier de belangrijkste inspiratiebron is. De discussie tussen Ricoeur en Levinas speelt zich inderdaad hieromtrent af. Het is dan ook belangrijk hierop in te gaan. Maar uiteindelijk wordt het denken van Ricoeur gedragen door een lectuur van Kants notie van het respect. Deze notie laat tevens toe de band te leggen met de intersubjectieve ruimte van de humaniteit als de derde persoon.

## 2. De tweede grammaticale persoon: symmetrie en respect

De inhoud van de ethiek, die iets anders is dan de vrijheid van het 'ik', verschijnt door de confrontatie met de vrijheid in de tweede persoon. De wet kan alleen verschijnen in het verlengde van deze tweede persoon (namelijk als derde persoon). De andere mens verschijnt als een totaal ander oorspronkelijk begin dat echter tevens een analoge reduplicatie van mijn eigen vrijheid is. Deze dubbelzinnigheid is congruent met het ambigue karakter van het 'ik'. De ander is zowel een *origineel* subject als een subject zoals 'ik'. Tussen de eigen vrijheid en de vrijheid van de ander bestaat er een adequatie.

Bij een oppervlakkige lectuur van *Le fondement* lijkt Ricoeur resoluut te kiezen voor de weg die Husserl voorstelde in zijn beroemde vijfde 'Cartesiaanse Meditatie'. Ricoeur noemt zichzelf op dit vlak husserliaan. Nochtans is het helemaal niet evident dat hij hier kritiekloos het denken van Husserl verderzet. Dit betekent echter ook niet dat hij de zijde van Levinas kiest. Hoewel Ricoeur grote bewondering heeft voor het denken van Levinas,<sup>13</sup> benadrukt hij meermaals de afstand die hem van Levinas scheidt.<sup>14</sup> In plaats van expliciet de kritiek van Ricoeur op Levinas samen te vatten, verkiezen we de basis van deze kritiek aan te brengen vanuit het tekstcorpus van Levinas zelf. De intrinsieke onmogelijkheid van zijn denken laat toe de inzet en de waarde van Ricoeur te profileren.

### 2.1. De onmogelijkheid van Levinas in hermeneutisch perspectief

Het hoofdwerk van Levinas, *Totalité et Infini*, vervult als een ethiek de kritische essentie van het weten.<sup>15</sup> Levinas wil de fundamentele ervaring van de alteriteitsrelatie met het oneindige ter sprake brengen. De waarheid van de werkelijkheid bevindt zich niet binnen de ontologische relaties van het zijn dat zich openbaart als oorlog, maar binnen de eschatologie van de Messiaanse vrede. De ervaring van de relatie met het oneindige is de voltrekking van de ervaring bij uitstek. Dit oneindige verschijnt als het gelaat van de ander.

Deze absolute ervaring is echter ambigu. Opdat ze mogelijk zou zijn, is er enerzijds een separatie of scheiding vereist die onafhankelijk van het oneindige bestaat. Het 'ik' is zowel de ervaring van het stukbreken van de totaliteit als de transcendentale mogelijksvoorwaarde voor het oneindige. Anderzijds wordt deze eerste persoon mogelijk gemaakt door het oneindige. Het oneindige is de transcendentale voorwaarde voor de scheiding. Toch is de relatie met het oneindige de absolute ervaring. Beide termen bestaan onafhankelijk van elkaar en roepen elkaar op. Het aanvaarden van een correlatieve afhankelijkheid (een symmetrie) zou het einde van de relatie betekenen.<sup>16</sup>

De vraag die blijft hangen is uiteindelijk de kritische vraag naar de mogelijkheid van deze relatie.<sup>17</sup> Enerzijds gaat het om de ervaring van iets totaal vreemds en exterieurs, van iets wat niet thuishoort in het eigen huis of vaderland; anderzijds is die uitwendigheid de basis van de zingevende grond van het subject-zijn: "er bestaat geen zelf zonder een ander die het zelf tot verantwoordelijkheid oproept" (*SA*, 219). Husserls vijfde *Cartesiaanse Meditatie* biedt de gelegenheid het denken van Levinas tot aan zijn grens te bevragen. Levinas heeft deze tekst zelf in het Frans vertaald.<sup>18</sup> Tevens is de tekst van eminent belang binnen Ricoeurs visie.

In hoeverre zou de absolute ervaring van het oneindige soms impliciet kunnen veronderstellen dat er een horizon aanwezig moet zijn waarbinnen ze kan verschijnen? Hoe is de *Fremderfahrung* als ethische relatie mogelijk? De mogelijkheid van het spreken van de Ander, de mogelijkheid van de taal of van

de openbaring verwijst minstens impliciet naar de mogelijkheid de taal te kunnen horen. De zin die door de Ander wordt uitgesproken, vraagt om een verstaanshorizon waarbinnen de woorden voor het subject betekenisrijk zijn. Die betekenisrijkheid kan echter niet geconstitueerd worden door de subjectiviteit zelf, want in dit geval zou de subjectiviteit het spreken van de Ander conditioneren. In het licht van dit talige gebeuren rijst de vraag of de asymmetrische alteriteitservaring geen symmetrische taalruimte of verstaanshorizon veronderstelt, of de ervaring van het oneindige niet mogelijk wordt gemaakt door een niet-recupereerbare identiteit. Een bevestigend antwoord op deze vraag naar een noodzakelijke verstaanshorizon impliceert een afstandsname van de radicaliteit van het dialogische denken.

Binnen de taalruimte kan het oneindige dan opgevat worden als een *alter ego* dat, zoals het subject, een transcendentale constituerende intentionaliteit is. Hierdoor wordt aan de Ander de mogelijkheid gegeven om een taal- en zingevingssysteem te ontwerpen dat binnen de symmetrische taalhorizon congruent is met het eigen betekenisrijkheidssysteem. De taal van de Ander kan worden gehoord. Of om het lichamenlijk uit te drukken: de Meester spreekt in dezelfde ruimte als de leerling. Als de Meester zijn onderricht buiten de omheining van de taalruimte geeft, kan hij onmogelijk worden gehoord. Zijn stem botst op tegen de stomme muren of hij preekt in een woestijn. De toekenning van de transcendentale mogelijkheden aan de Ander betekent niet dat de Ander een geconstitueerd object van de eigen intentionaliteit wordt. Deze toekenning vormt daarentegen de garantie van de niet-recupereerbare alteriteit van de Ander. Als aan de Ander de transcendentale mogelijkheden van de constituerende subjectiviteit, zoals het subject die heeft, worden toegekend, beschikt hij over de mogelijkheid tot weerbarstigheid en radicale kritiek ten opzichte van mijn eigen *Sinngebung*. Hij beschikt over taalmogelijkheden die oorspronkelijker zijn dan de eigen *Sinngebung* en dan kan hij zelfs onmogelijk gereduceerd worden door de eigen *Sinngebung*. Het aanvaarden van de aanwezigheid van een gemeenschappelijke taalhorizon als een fundamentele symmetrie zou hierdoor de radicale asymmetrie mogelijk maken. De eventuele opmerking dat de Ander hierdoor van zijn alteriteit wordt ontdaan, gaat moeilijk op omdat het precies de symmetrie of identiteit is die de Ander uitwendig kan laten zijn. Binnen de horizon kan de Ander zich openbaren of kan hij verschijnen zonder dat zijn noumenale uitwendigheid verloren gaat. De fenomenaliteit van de Ander geschiedt als ervaring binnen de horizon. Door het toekennen van gelijkaardige talige mogelijkheden aan de Ander als die waarover het subject beschikt, wordt de asymmetrie gegarandeerd. Zonder de symmetrie zou de alteriteit zich niet reëel als alteriteit kunnen manifesteren en zou ze gemakkelijk tot de identiteit gereduceerd worden. De absolute noumenaliteit van de Ander manifesteert zich binnen de horizon van het zelfde. De horizon is het kader of de ruimte van de taal. De taal is tevens de mogelijkheidsvoorwaarde van de inadequatie of de



weerbarstigheid. De radicale oorspronkelijkheid van de alteriteit is mogelijk op basis van de symmetrie of de identiteit. Door de identiteit wordt de alteriteit mogelijk.

Uit het begrijpen van de horizon als de mogelijkheid van de taal vloeit voort dat er een hermeneutiek van de taal van de alteriteit mogelijk wordt. Zonder verstaanshorizon is er immers geen hermeneutiek. De hermeneutiek bestaat precies in het overbruggen van de afstand tot de aangereikte zin.<sup>19</sup> Maar een hermeneutische overbrugging betekent niet noodzakelijk een neutralisatie van het verschil of een vernietiging van de alteriteit. Ze is er eerder een valorisatie van. De hermeneutiek herwaardeert de nogal vaag en inhoudsloos gebleven taal die door de alteriteit als Meester wordt gesproken. Ware communicatie, waarvan het eerste element het luisteren is, wordt mogelijk. Dit gegeven kan verder worden uitgediept vanuit de pragmatische en semantische benadering die door Ricoeur wordt voorgesteld.

In zekere zin treedt hier de verdrongen retorische of pragmatische dimensie van de taal opnieuw naar voren. De retoriek zoekt niet zozeer de zin, als wel de manier waarop de zin wordt geproduceerd tussen twee sprekende subjecten. Als dusdanig is de retoriek nauw verwant met de pragmatiek.<sup>20</sup> Retoriek is een wijze van spreken, een pragmatisch taalgebeuren tussen de posities van de spreker en de aangesprokene. Indien de retoriek het domein van de waarschijnlijkheid uitsprekt,<sup>21</sup> kan haar rehabilitatie betekenen dat de dimensies die buiten het semantische vallen, terug ter sprake worden gebracht. De ethische bewogenheid is er wellicht één van. De pragmatiek wijst er echter op dat de posities van spreker en toehoorder permutabel zijn. Binnen een taalhorizon, die louter formeel de ruimte aanreikt waarbinnen de ontmoeting met de Ander mogelijk is, is hierdoor de absolute ervaring mogelijk. De taal is het communicatiekanaal waardoor de ontmoeting met de alteriteit een concreet gelaat kan krijgen.

Het Woord is de metafoor bij uitstek om een vreemde *Sinngebung* in haar alteriteit aanwezig te stellen. Hiermee belanden we dan bij de semantische as. De betekenaars veronderstellen een betekenis die de deelnemers in het taalgebeuren interpreterend kunnen begrijpen. De hermeneutische optie veronderstelt de aanwezigheid van een kenbare referent. Hiermee zet Ricoeur zich radicaal af tegen elke vorm van structuralisme die de productie van betekenissen koppelt aan de differenties tussen de betekenaars waardoor de band met een oorspronkelijke referent of betekeniseenheid verloren gaat.<sup>22</sup> Nochtans reiken de discrepantie tussen betekenaar en betekenis - een vergelijkende opening in het taalveld waardoor de betekenissen nooit rotsvast kunnen vastgelegd worden - en de discrepantie tussen spreker en gesprokene, een structuur aan met een niet te overbruggen innerlijke *Differenz*. De alteriteit kan verschijnen binnen de symmetrie zonder gereduceerd te worden tot de identiteit. Het ervaren als het horen van het Woord van de Ander of het verlangen naar de zich steeds terugtrekkende Ander, opent een discours dat niet gebonden is door het

zijnsgebeuren als waarheidsgebeuren. De taal en het verlangen reiken over de zelf geconstitueerde ervaringen heen en maken de ervaring van iets aan gene zijde van het subject mogelijk.

Deze kritiek op Levinas' subjectiviteitsconcept impliceert dat het 'ik' niet in de eerste plaats een solipsistische kern is die van buitenuit wordt geappelleerd. Het 'ik' is gesitueerd binnen de pragmatische as. De symmetrische taalruimte, die hierbij wordt verondersteld, betekent dat de semantische beduiding mogelijk wordt. Op het kruispunt van deze beide assen vinden we het 'ik' als een *shifter*. Ook de ander valt te begrijpen vanuit deze lege plek waardoor een symmetrie mogelijk wordt waarin de ander kan verschijnen als *alter ego*. Deze verschijning roept betekenissen op die aan het 'ik' worden aangereikt.

## 2.2. De erkenning of het respect voor de ander

Als kritiek op de asymmetrie van Levinas' ethiek hebben we vooral de problematiek van de noodzakelijke symmetrie willen aanduiden. Het toekennen van een transcendentale densiteit aan de ander instaureert een pragmatische taalruimte waarbinnen een semantiek en hermeneutiek mogelijk worden. Deze intuïties vinden aansluiting bij het denken van Ricoeur. Het zou echter voorbarig zijn hieruit te concluderen dat Ricoeur aansluit bij Husserl, een denkpatroon dat door Levinas precies omwille van zijn transcendentiaal-noëtisch karakter in vraag werd gesteld. De prangende vraag luidt of de kritiek op Levinas niet gegeven wordt vanuit een standpunt dat door Levinas zelf op een uiterst scherpe kritiek werd onthaald. Impliceert deze kritiek met andere woorden geen dogmatisch standpunt?

In zijn beschouwing over de tweede persoon spreekt Ricoeur in *Le fondement* over het probleem van het erkennen van de vrijheid in de tweede persoon. Dit woordgebruik is een eerste aanwijzing voor het verlaten van Husserls discours. In *SA* noemt hij zichzelf evenmin husserliaan als levinasiaan: "De idee van wederkerigheid stelt inderdaad eigen eisen die noch een genese vanuit het zelfde, zoals bij Husserl, noch een genese vanuit de ander, zoals bij Levinas, in de schaduw stellen" (*SA* 215; zie ook 380). Maar misschien nog interessanter is de analyse in *Sympathie et respect*.<sup>23</sup> In deze vroege en weinig bestudeerde tekst situeert Ricoeur de alteriteit van de ander niet vanuit het kennen (*savoir*) of het handelen (*pouvoir*), maar vanuit het willen (*vouloir*) dat geconfronteerd wordt met de limiet van het eigen willen door de confrontatie met het willen van de ander.

Het is bekend dat Levinas' kritiek op Husserl vooral betrekking had op de reductie van de ander tot noëtisch correlaat van de transcendentale subjectiviteit. De totaliteit drukte zich uit in het kennen en het handelen. Ricoeur situeert de ander in de sfeer van het willen. Hierbij sluit hij aan bij de kantiaanse ethiek. Kants filosofie van het respect laat hem toe te zeggen dat "in de eerbied een

willen zich begrenst door een ander willen voorop te stellen". Dit ethische *fait primitif* gaat uiteindelijk vooraf aan de fenomenologische problematiek. Vooreerst schetsen we de kritiek op Husserl. Daarna werken we de kantiaanse problematiek van het respect uit. Vanuit deze problematiek zal de weg geopend zijn naar de intersubjectiviteit van de derde persoon. De confrontatie met het 'jij' verwijst naar de alteriteit van het 'men'.

Husserls vijfde *Cartesianische Meditation* heeft zeker in Frankrijk het denken over de ander medebepaald. De moeilijkheid waar Husserl zich voor geplaatst zag, bestond in de problematiek hoe men de ander kan denken vanuit het eigen transcendente ego. Deze problematiek betekent de mogelijke grens van de fenomenologische methode: kan een fenomenologie van de ander de ander laten verschijnen als een ander subject en niet alleen als een ding? Husserl bevond zich hiermee voor een decisieve bifurcatie die zijn project verscheurend tekende. De problematiek van de idealistische constitutie betekent enerzijds dat de ander wordt herleid tot zijn waargenomen worden zoals elk ander ding. Het lichaam van de ander behoort hierdoor tot de sfeer van de dingen. Anderzijds betekent de gehoorzaamheid aan de werkelijkheid dat de ander ook als een ander 'ik' (*alter ego*) moet worden opgevat. Dit *alter ego* heeft zijn eigen wereld, neemt mij waar, richt zich tot mij en gaat met mij intersubjectieve relaties aan waardoor er nieuwe werelden kunnen ontstaan. Deze dubbele tendens of bifurcatie in Husserls fenomenologie wordt uitgewerkt aan de hand van de problematiek van de *Paarung*. Er bestaat een band van analogie die mijn lichaam met het lichaam van de ander verbindt: "de ontische waarde die zich hecht aan de presentatie van de ander binnen de (aanwezige) voorstelling."

Vanuit deze vaststelling is de verleiding groot om de vraag naar de originele verhouding van mezelf tot de wereld van de andere persoon op het niveau van het gevoel te situeren. Reeds Husserl spreekt in dit verband van de *Einfühlung*. Ricoeur zelf verwijst in *Sympathie et respect* naar Schelers fenomenologie van de sympathie (*Wesen und Formen der Sympathie*). De sympathie zou de originele modaliteit zijn waardoor we de leefwereld van de ander kunnen aanvoelen. Opmerkenswaard is dat de noëtische transcendente problematiek hier vervolledigd wordt door een affectieve verhouding. Het is dan ook niet vreemd dat binnen de psychotherapeutische context de vraag naar de empathie zich precies situeert binnen een *client-centered*-benadering waarin afgezien wordt van een *regard médical* die onmiddellijk zou kunnen doordringen tot de problematiek van de patiënt ten voordele van een invoelingsvermogen tot de belevingswereld van de cliënt. Deze stromingen in de therapie zijn zeker niet vreemd aan een fenomenologische grondhouding.

Terecht maakt Ricoeur een tweevoudige bedenking bij de empathische aanpak van Scheler. Vooreerst wijst hij op het equivoque karakter van de affectiviteit. Wat is het verschil tussen een sympathie en een affectieve

besmetting die onbewust gebeurt en een intuïtieve indifferentie teweegbrengt waardoor het begrip van de ander wordt uitgesloten? Vervolgens is er het merkwaaardige geprivilegieerde karakter van de sympathie. Andere gevoelens zoals antipathie, jaloezie en haat zijn misschien minstens even originele modaliteiten van de relatie tot de ander.

Tegenover het dubbelzinnige karakter van de sympathie verwijst Ricoeur naar de problematiek van het negatieve dat wordt uitgesloten: betekent de strijd tussen mensen niet een meer originele ontmoetingsplaats dan een zachte fenomenologie van het zich inleven? Het antagonisme tussen vrijheden zou wel eens de sleutel tot de alteriteit kunnen zijn. Een bezinning op het concept 'respect' vanuit een kantiaans perspectief reikt de ethische grondslag aan van de verhouding tot de ander. Vanuit deze ethische verhouding kan de relatie van sympathie worden herdacht.

De dubbelzinnigheid van de intersubjectieve sympathie als empathische invulling van de aanwezigheid van het *alter ego* lijkt Ricoeur geen goed spoor om de ik-jij relatie te vertolken. In plaats daarvan stelt hij dat het 'ik' de vrijheid in de tweede persoon poneert. Impliceert deze idealistisch klinkende term niet dat de ander hierdoor van meet af aan begrepen wordt als een verlengstuk, of eventueel als de attestatie van het 'ik'? Wanneer we deze problematiek loskoppelen van het transcendentale denken, van de band tussen Descartes en Husserl, en haar laten oplichten vanuit de kantiaanse problematiek van de praktische rede, blijkt dat de aanvankelijke noëtisch gegronde symmetrie van de sympathie voor het *alter ego* uiteindelijk een asymmetrie vanuit het respect blijkt te zijn. Vanuit het respect kan het 'ik' de vrijheid van de ander poneren.

De ponerende act, waardoor de ander in zijn vrijheid wordt erkend, is geen uitbreiding van onze theoretische kennis vanuit een onbetwifelbaar punt - zoals Descartes de ideeën van het 'ik', God en de uitgebreidheid vond - maar bestaat in de beperking van de pretenties van het empirische subject. De rede legt met andere woorden grenzen op aan het pathologische niveau (de fenomenale sfeer van de *Neigungen*), waardoor de ruimte ontstaat voor het respect ten opzichte van de andere vrijheid. De werkelijkheid van de andere vrijheid attesteert zich precies in deze reflectie op de limiet van het empirische subject. De limiet is geen ervarings situatie die me affecteert, maar een beperking van de wil die het middel wordt een waarde aan te reiken aan het empirische subject. Hier kan een parallel met de verschijning van het gelaat van de ander bij Levinas worden aangeduid. Roger Burggraave noemt in zijn leatuur van de ethische imperatief de irruptie van het gelaat van de ander terecht een principieel en niet een feitelijk in vraag stellen.<sup>24</sup> De empirische subjectiviteit van het genietende en werkende 'ik' wordt geplaatst in een ethische context van bekering. Ricoeur interpreteert dit moment niet als bekering maar als de autopositie van de eindigheid van de wil. Binnen het besef van de eindigheid betekent de erkenning van het bestaan van de ander

onmiddellijk de plicht. Tegenover de ethische neutraliteit van het cartesiaanse denken dat God en de uitgebreidheid poogt te funderen, is de mens hier geplaatst voor een ethische erkenning van de andere vrijheid. De praktische filosofie kan onmogelijk in het verlengstuk van de theoretische reflectie liggen. De wilsact (*vouloir*) tot zelflimitatie is fundamenteel verschillend van het kennen en kunnen (*savoir en pouvoir*).

De vraag rest nog hoe deze zelfbeperking vanuit Kants praktische filosofie kan begrepen worden als respect voor de ander als tweede persoon. Het antwoord van Ricoeur luidt dat het bestaan van de ander binnen Kants praktische filosofie een postulatorische waarde heeft. Het plichtsbef en het respect (*Achtung*) vormen een ondeelbaar moment met de erkenning van de ander. Vooreerst is er het radicale verschil tussen de ander en het ding. Het ding hoort als object van mijn verlangen tot de orde van de middelen. Als dusdanig kan het object gekend en gemanipuleerd worden. De ander daarentegen hoort ten opzichte van mijn willen tot de orde van de doelen op zich. In tweede instantie dient dit ethische verschil gekoppeld te worden aan de tweede formulering van de categorische imperatief. De redelijke wezens zijn personen, omdat ze vanuit hun natuur als doel op zichzelf worden aangeduid. Ze mogen derhalve niet als louter middel worden beschouwd. Hierdoor wordt elk handelingsstreven van het empirische subject ingeperkt. Deze inperking of limiet verschijnt aanvankelijk als alteriteit of heteronomie en betekent een moment van negativiteit.

De ethische plicht die voortvloeit uit de erkenning van de vrijheid van de ander manifesteert zich als veelvoudig. Hier sluit het concept van humaniteit bij aan. Als objectief doel is de humaniteit de hoogste restrictieve beperking van de subjectieve doelen. De humaniteit betekent derhalve dat elke persoon zichzelf gesitueerd vindt in een veld van personen of in een ethische gemeenschap. Vanuit dit complexe veld, gegrond op het respect, kunnen de problematieken van de sympathie en het conflict herdacht worden. Het respect kan worden beschouwd als de sympathie in haar praktische en ethische vorm. Het conflict bestaat in de problematiek van de noodzakelijke erkenning en mogelijke miskenning van de ander. Hegel heeft dit uitgewerkt in zijn beroemde sectie over de meester en de slaaf. Het oprechte respect is enkel mogelijk als de miskenning ook mogelijk is. Verder verschijnt de intersubjectieve morele gemeenschap als de derde persoon of de institutionele objectiviteit waarbinnen Ricoeur de waarde, de norm, de imperatief en de wet situeert.

## **Besluit**

In het dialogische denken wordt een ternaire structuur ontwikkeld. De eerste persoon verschijnt als de op zichzelf besloten gestalte van de vrijheid; de tweede persoon als de interruptie van deze vrijheid door het 'jij' en de derde

persoon als de objectieve orde waarbinnen de geappelleerde vrijheid zich ethisch kan engageren. Vanuit een afstand ten opzichte van het dialogische denken ontwikkelt Ricoeur een alternatief ternair schema. De subjectieve vrijheid bevindt zich op de semantische as met de objectieve betekenis en op de pragmatische as van de relatie met de ander. De ander wordt gekenmerkt door een zelfde dubbel-zinnigheid. Hierdoor wordt er een symmetrische ruimte mogelijk die een hermeneutiek van de ander toelaat. Nochtans is deze symmetrische ruimte niet van een noëtische orde. Ze wordt fundamenteel gedragen door de ethische houding van respect. Deze ethische grondslag verwijst naar een intersubjectieve objectieve ruimte.

Door dit ternaire schema kunnen de drie momenten van de ethiek vanuit de ethische intentie worden begrepen. Hiermee wordt een van de belangrijkste moeilijkheden van het dialogische denken omzeild. Deze moeilijkheid bestaat erin dat er een sprong moet worden gemaakt vanuit de vrijheid naar de alteriteitsstructuur (de tweede persoon). Het handelingveld (de derde persoon) kan niet meer zijn dan een 'secundaire' toegevoegde noodzakelijke structuur die de mogelijkheid aanbiedt aan de geappelleerde vrijheid zich concreet te realiseren in de werkelijkheid. Het ternair-hermeneutische denken van Ricoeur laat echter toe de *betekenissen* van de ethische intentie te begrijpen vanuit het menselijke verlangen zonder hierbij de ander te reduceren tot het 'ik'.

## Noten

\* Met dank aan Drs G. Van Coillie voor het kritisch nalezen van het manuscript en het aanbrengen van interessante nuanceringsen. Een uitvoeriger, Engelse versie verscheen in Henk Opdebeeck, ed., *The Foundation and Application of Moral Philosophy*, Leuven, Peeters, 2000, 37-50.

<sup>1</sup>Cfr. L. Anckaert, *Language, Ethics and the Other. A Comparative Study of Plato and Rosenzweig*, in: *Philosophy East and West*, 45(1995)4, 545-567.

<sup>2</sup>P. Ricoeur, *Le problème du fondement de la morale*, in: *Sapientia* 18(1957)3, 313-337. Een Nederlandse vertaling en interpreterende artikelen vindt men in P. Ricoeur, *Het probleem van de grondslagen van de moraal*. Ingeleid en geannoteerd door J. De Visscher, vertaald door H. Opdebeeck en van afsluitende essays voorzien door H. Opdebeeck en J. Van Gerwen, Kampen, Kapellen, Kok Agora, 1995.

<sup>3</sup>P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Parijs, Seuil, 1990 (verder afgekort als *SA*). Het citaat verwijst naar de drie subtitels van het zevende hoofdstuk uit *SA* dat handelt over *Le soi et la visée éthique*.

<sup>4</sup>F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Kauffman, 1988; E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968 (afgekort al *TI*) en J. Derrida, *Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: ID., *L'écriture et la différence*, Parijs, Seuil, 1979, 117-228.

<sup>5</sup>D.-R. Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris, 1990. Dit werk vertrekt van de hypothese dat het denken getekend wordt door een vergetelheid van de tweede grammaticale persoon. Door de eeuwen heen heeft er zich een binair denken ontwikkeld dat vooral de relatie tussen subjectiviteit en objectiviteit exploreert. Hierdoor is een ternair denken in de verdrukking komen te staan. Niet alleen het centrale dogma van de christelijke religie, maar ook verschillende polytheïsmen en niet-christelijke monotheïsmen leggen van dit ternaire denken getuigenis af. De auteur onderzoekt in zijn boek de ternaire rationaliteit zoals die zich manifesteert in de filosofie (Augustinus, Thomas en Hegel ontvangen hierbij een geprivilegieerde aandacht), de logica, de semiologie, de linguïstiek, de psychoanalyse en andere intrigerende disciplines. Een aantal inzichten van dit werk, maar vooral de geest waaruit het geschreven is, waren ons zeer behulpzaam.

<sup>6</sup>Onze tekst bevat veel impliciete citaten uit *Le fondement*. Om een overvloed aan voetnoten te vermijden, veronderstellen we dat de lezer deze citaten zonder veel zoekwerk zelf kan terugvinden in de vertaalde tekst.

<sup>7</sup>M. Buber, *Ich und Du*, in ID., *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1954; Darmstadt, 1984<sup>2</sup>, 5-136.

<sup>8</sup>Rosenzweig schreef zijn kritiek neer in een zeer belangrijke brief aan Buber: *Der Mensch und sein Werk*. I.2, Den Haag, 1979, 824-827.

<sup>9</sup>Cfr *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in: P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Parijs, Seuil, 1969, 211-221.

<sup>10</sup>P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Parijs, Seuil, 1965.

<sup>11</sup>Voor zover we kunnen nagaan is de thematiek van de kalendertijd voor het eerst op deze wijze uitgewerkt door E. Rosenstock-Huussy, de befaamde gesprekspartner van Rosenzweig. Hoewel Ricoeur regelmatig Rosenzweig in zijn denken betreft, schrijft hij nergens over Rosenstock-Huussy.

<sup>12</sup>We gebruiken hier bewust de term 'limiet van de wereld'. Het is duidelijk dat Ricoeur hier sterk door de *Tractatus* van Wittgenstein is beïnvloed.

<sup>13</sup>Zie bijvoorbeeld: *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in: P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Parijs, Seuil, 1994, 83-105.

<sup>14</sup>De cruciale bladzijden 221-223 en 382-383 uit *SA* dragen ons kritisch betoog over Levinas.

<sup>15</sup>Deze problematiek hebben we uitvoerig uitgewerkt in *De ervaring en het transcendentale. Franz Rosenzweig en Emmanuel Levinas*, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 57(1996)430-451 en in *Een kritiek van het oneindige. Rosenzweig en Levinas*, Leuven, Peeters, 1999.

<sup>16</sup>TI, 24: "De correlatie is geen categorie die voor de transcendentie toereikend is." Op de achtergrond speelt hier de problematiek van de symmetrische correlatie zoals die door de neokantiaan Hermann Cohen werd aangereikt en door Rosenzweig werd opgenomen.

<sup>17</sup>Vanuit een totaal andere invalshoek ontwikkelt R. Visker een gelijkaardige kritiek op Levinas: *The Core of my Opposition to Levinas. A Clarification for Richard Rorty* in: *Ethical Perspectives* 4(1997)3, 154-170.

<sup>18</sup>*Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie par Edmund Husserl*, Parijs, Vrin, 1931.

<sup>19</sup>H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960.

<sup>20</sup>Volgens Aristoteles is een argument persuasief (of retorisch valabel) wanneer het de persoon overreedt *tot wie* het is gericht (*Rhetorica* I,2,1356 b 28: *piqanon tini piquanon esti*”).

<sup>21</sup>C. Perelman, *Retorica en argumentatieleer*, Baarn, Ambo, 1979.

<sup>22</sup>*La structure, le mot, l'événement*, in: *Le conflit des interprétations*, 80-97.

<sup>23</sup>P. Ricoeur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59(1954) 380-397.

<sup>24</sup>R. Burggraeve, *Levinas over vrede en mensenrechten*, Leuven, Acco, 1990.